MIGUEL AYUSO
(Editor)

CUESTIONES FUNDAMENTALES DE DERECHO NATURAL

Actas de las III Jornadas Hispánicas de Derecho Natural
(Guadalajara, Méjico, 26-28 de noviembre de 2008)

Marcial Pons
MADRID | BARCELONA | BUENOS AIRES
2009

Esta colección se edita con el patrocinio de la Fundación Francisco Elías de Tejada y del Consejo de Estudios Hispánicos «Felipe II».
Este volumen ha contado con el sostén de la Fundación Speiro.

EDICIONES JURÍDICAS Y SOCIALES, S. A.
San Sotero, 6 - 28037 MADRID
Telf.: 91 304 33 03
ISBN: 978-84-9768-660-0
Depósito legal: M-25313-2009
Fotocomposición: Esperanza García Serrano
Impresión: ELECÉ, Industria Gráfica, S. L.
Polígono El Nogal
c/ Río Tiétar, 24 - 28110 Algete (Madrid)
MADRID, 2009

EL DERECHO NATURAL CATÓLICO Y LA POLÍTICA. DEL ORDEN POLÍTICO NATURAL AL ORDEN ARTIFICIAL DEL ESTADO

Juan Fernando SEGOVIA
Universidad de Mendoza y CONICET

1. PRESENTACIÓN

La cuestión que aquí se plantea, la del derecho natural (tomado en sentido amplio, abarcador de la ley natural) en su vinculación con la política, puede traducirse en los términos de la clásica doctrina católica del orden político natural. Dada la amplitud de la cuestión, me he propuesto tomar aquellos puntos, a mi juicio, más salientes de la doctrina católica y oponerlos a las enseñanzas de la filosofía política moderna, para que del contraste luzca aquélla con más claridad y, del contrapunto, podamos encontrar una explicación al hundimiento de la política virtual en la que se sostienen las organizaciones estatales.

No tengo pretensión de originalidad. Mi principal propósito consiste en recoger los ecos de una tradición de pensamiento político en sus temas, sus momentos y sus pensadores más representativos; y también descubrir cómo y por qué esa tradición fue amenazada, combatida y acallada por el pensamiento político moderno, que tiene también sus temas, sus momentos y sus autores caracterizados.

Dos aclaraciones preliminares son necesarias, la una terminológica, temática la otra. En cuanto a la primera, no desconozco que en la doctrina de SANTO TOMÁS DE AQUINO el derecho natural (la misma cosa justa) no se confunde con la ley natural[1], pero por tratarse de un concepto más general y abarcador, se empleará generalmente la voz «ley natural» para mentar ambos conceptos. En relación con la segunda, he considerado conveniente tratar indistintamente de la ley natural y del orden natural (político), pues de la ley puede decirse que es no sólo principio mensurante sino que también se encuentra en lo medido[2]; luego el concepto de orden natural (político) es inseparable de la ley natural en dos sentidos: primero, porque siendo el orden de la naturaleza humana sociable y político, él se encuentra regido por la ley natural; segundo, porque el orden natural de la política se deriva de los principios y preceptos de la ley natural como método de determinación de lo justo político por naturaleza. Por tanto, hay cabal complementariedad entre la ley natural y el orden natural político, siendo éste a la manera de efecto o consecuencia de las tendencias naturales del hombre gobernadas por la ley natural.

La propuesta que oportunamente me hiciera el profesor Miguel AYUSO de abordar este tema, me ha llevado a repasar mis estudios históricos de la filosofía política y a releer algunos textos clásicos. Y también a realizar nuevas lecturas; entre éstas, me he lucrado de la actualización de la filosofía política clásica que lleva a cabo el profesor Danilo CASTELLANO, incansable expositor y defensor del realismo metafísico en confrontación con el convencionalismo moderno. Vaya a ambos mi agradecimiento.

2. EL ORDEN POLÍTICO NATURAL CATÓLICO

Si algún aspecto ha distinguido a la doctrina católica de la ley natural es éste: el orden político humano y la ley positiva están intrínsecamente ligados al orden político natural y a la ley natural que les sirven de fundamento, no tan sólo como ejemplar modelo y guía de la prudente conducta política, sino, además, como fuente y garantía de su legitimidad y, en consecuencia, como baluarte de su estabilidad, y que esa íntima trabazón responde a un designio ulterior, divino, que abarca el verdadero destino y fin de los hombres.

---

[1] Cfr. J. VALLET DE GOYTISOLO, *Qué es el derecho natural*, Madrid, 1997, pp. 47 y ss.

[2] SANTO TOMÁS, *Suma teológica*, I-II, q. 90, a. 1.

Para la tradicional enseñanza católica, el orden natural (sin más adjetivos) es el orden querido por Dios, supremo legislador, para la vida humana así temporal como eterna, pues tiende al bien común en sus aspectos temporales y también sobrenaturales. Hay un orden natural de las cosas, inscrito en la ley eterna de Dios creador, ordenador, legislador y providente, del que el hombre se vuelve partícipe a través de ese mismo orden natural [3], que al hombre le es asequible a través de la razón [4]. El argumento clásico expuesto por SANTO TOMÁS DE AQUINO puede sintetizarse así: existe un plan de gobernación del universo, al que no escapan las cosas del hombre, que se llama Providencia [5]; mas como la inteligencia humana no puede comprender o participar plenamente del dictamen de la razón divina, «sino sólo a su manera e imperfectamente» [6], el modo más adecuado para conocerle es el de la ley natural [7], que es la participación del orden y la ley eternos en nuestra razón, y atendiendo, además, a la correlatividad del orden de los preceptos de la ley natural y el orden de las inclinaciones naturales del hombre [8].

Luego, la ley natural es la ley de la propia naturaleza humana, establecida por la ley divina de la que el hombre participa en su racionalidad. Para la concepción católica es indispensable reconocer que el orden político natural tiene como presupuestos necesarios a Dios, en tanto que autor de todo lo creado y gobernante providencial de su obra; y a la ley natural, en sus proyecciones morales y jurídicas, que no es sino la participación de los seres racionales en la ley divina. Contra la concepción del iusnaturalismo moderno, el católico sostiene que sin Dios —esto es, sin ley divina y sin un Legislador omnipotente y providente— no hay ley natural ni orden natural; sólo habrá ley humana y orden artificial [9], porque, lisa y llanamente, no habría «naturaleza». El

[3] J. B. VALLET DE GOYTISOLO, «El orden universal y su reflejo en el derecho», *Verbo* (Madrid), núm. 449-450 (2006), pp. 695-714.

[4] La relación entre orden universal de la creación y orden político, en R. CALDERÓN BOUCHET, *Sobre las causas del orden político*, Buenos Aires, 1976, pp. 62 y ss. y 102 y ss.

[5] *Suma teológica*, I, q. 103, a. 1. La Providencia divina es «la razón de orden hacia al fin [que es Dios mismo] que hay en las cosas», preexistente en la mente divina (*Suma teológica*, I, q. 22, a. 1).

[6] *Ibid.*, I-II, q. 91, a. 3, ad.1.

[7] *Ibid.*, I-II, q. 91, a. 2 resp.

[8] *Ibid.*, I-II, q. 94, a. 2.

[9] Según la conocida fórmula de H. GROTIUS, *The rights of war en peace* [1625], Indianapolis, 2005, prol. §11, siendo la ley natural plenamente racional, ella existiría aun si Dios no existiera (*etiamsi daremus*). Es la misma tesis, incluso, de J. LOCKE, en *La ley de la naturaleza* [1664], Madrid, 2007, afirma el fundamento divino de la ley natural (I,

católico, en cambio, afirma que Dios, al crear el ser, también lo ordena; consiguientemente el ser del ente, su esencia, es un orden y está ordenado a su fin [10].

El orden natural de la política es un orden que se realiza en el tiempo y el espacio, que se constituye en la historia y en un ámbito espacial concreto, pues necesita ser determinado, concretado. Esto es, la posibilidad misma de la política y del saber político dependen de su naturaleza práctica, radican en el hecho «de que el orden político y lo que políticamente hay que hacer no está dado, sino encomendado; es decir, se trata de un asunto de configuración, de elección entre posibilidades y de decisión por normas determinadas» [11].

A) Escolio sobre la autonomía del orden político

En la filosofía y la teología tomistas, el orden natural depende tanto de la ley natural como de la ley divina, en un delicado equilibrio que suele cortarse en provecho de lo puramente natural, ya por un activo ateísmo que niega la inserción de lo natural en lo sobrenatural inexistente, ya por un deísmo racionalista que exalta la capacidad de la razón humana para resolver de modo autónomo los problemas de la comunidad política. Aunque también han existido quienes en un teísmo excluyente (fideísmo) desconocen toda potencia humana para ordenar la comunidad política, aun como causa segunda subordinada a la Causa de las Causas.

Por eso la tradición de la Iglesia enseña que los principios que han de regir el recto gobierno de la sociedades (bien común, subsidiariedad, participación o colaboración, indiferencia de las formas de gobierno, dignidad de la persona humana, etc.) son principios de orden natural, emanados de la ley natural o comprendidos en ella, de modo que no son arbitrarios, es decir, libre y voluntariamente impuestos por el acuerdo humano, sino originados en el orden de las cosas querido por Dios e inscritos en la naturaleza humana.

---

p. 3), pero más bien como una hipótesis filosófica sobre la naturaleza y la ética, hipótesis que puede eliminarse en lo que se refiere a la ética, porque esa ley puede ser conocida si el hombre hace buen uso de la razón (II, p. 17).

[10] SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra gentiles*, III, 1; y 7. Cfr. D. CASTELLANO, *La naturaleza de la política*, Barcelona, 2006, pp. 22-23.

[11] D. OBERNDÖRFER, «La política como ciencia práctica», en *Ethos* (Buenos Aires), núm. 4/5 (1971), p. 20.

No puede olvidarse que la pregunta por lo justo político conforme a la naturaleza está íntimamente arraigada en la misma experiencia política, pues cuando se trata de «la configuración y la conservación creadoras de un orden político y social» que haga posible la buena vida virtuosa, la cuestión lleva necesariamente «a la pregunta ulterior por el buen orden que es conforme a la naturaleza ético espiritual del hombre» [12].

B) Ley natural y ley divina

Una concepción católica auténtica del derecho y del orden naturales, ha escrito Miguel AYUSO, no puede desconocer la interpretación «autoritaria» de éstos en su propio autor, Dios; del mismo modo que no puede volverse una coartada meramente naturalista que, desconociendo a su Autor (para lo que a veces basta no invocarle por concesión a la incredulidad imperante), acabe desconociendo también su naturaleza de Rey, y la Realeza temporal y social de su Hijo, Jesucristo [13]. Quien toma el orden natural como algo dado y suficiente en sí mismo, le amputa la dimensión divina en la que se funda y así niega a su Autor. Luego, no puede haber orden natural católico sin la remisión al orden sobrenatural gobernado todo por la Providencia divina, al cual está ordenado el orden político natural. Harina de otro saco es que secundaria y subsidiariamente encontremos ese orden participado por nuestra razón e inscrito en nuestra naturaleza, pues lo que aquí importa subrayar, contra el racionalismo contemporáneo, es el fundamento sobrenatural de lo natural y, consiguientemente, la relativa autonomía de lo temporal [14].

Lo dicho no significa, como erróneamente se ha entendido, que el concepto de Dios Legislador y la agregación de una dimensión sobrenatural a la finalidad de la vida política, demuelen el concepto principalmente «político» del derecho natural clásico, de catadura únicamente filosófica («natural»), porque ya no habría mejor régimen político que la Ciudad de Dios ni posibilidad de vida buena fuera de la Redención [15].

Por cierto que ello tampoco quiere decir que haya de renegarse de la racionalidad de la ley natural; SANTO TOMÁS y la tradición católica rea-

---

[12] D. OBERNDÖRFER, «La política como ciencia práctica», *op. cit.*, p. 22.

[13] M. AYUSO, «Las aporías presentes del derecho natural (de retorno en retorno)», *Verbo* (Madrid), núm. 437-438 (2005), p. 573-574.

[14] Cfr. E. VOEGELIN, *Nueva ciencia de la política*, Madrid, 1968, pp. 98 y ss.

[15] Argumenta así, entre otros, L. STRAUSS, *Natural right and history*, Chicago-London, 1953, p. 144; cfr. pp. 84-85.

firman el carácter racional de la ley natural, lo que se podría denominar, con VILLEY, su «principio de laicidad» —con todo lo de equívoco que ello importa hoy día—; pero también sostienen la necesaria remisión a la ley eterna, a la razón creadora, ordenadora y providente de Dios que sostiene la naturaleza y el orden natural. Porque la razón extrae la ley natural de la contemplación del mundo creado y de su orden universal; por ello es accesible al conocimiento profano, aunque la ley de Dios y la Palabra Revelada la confirmen [16]. En verdad, lo justo consiste en reaccionar ante las modernas teorías de la ley natural que olvidan el clásico supuesto metafísico de un orden natural normativo, que se dedican a formular principios de la ley natural que no derivan de la *natura rei*; teorías que carecen de una metafísica de la ley natural, que reposan usualmente en una epistemología, sustituida a veces por la intuición de los valores. Porque así como en el derecho natural racionalista, los derechos naturales tienden a desprenderse de la ley natural como su fundamento, moviéndose en una órbita distinta y autolegitimándose; así también hay una tendencia a eludir el fundamento del derecho natural en la ley eterna y en el orden de la creación perteneciente al hombre, de modo que la ley natural, en este supuesto, se ha racionalizado.

El verdadero peligro, el riesgo actual, no está en la redivinización del orden político sino en su completa y absoluta racionalización, que es propio de la ideología moderna. En este contexto, recordar su origen divino, afirmar el entrelazamiento de lo «natural» y lo «eterno», es lo prudente y justo a la hora de sopesar la alegada autonomía de lo temporal, autonomía condicionada, dependiente, relativa.

C) Orden natural y realismo político

La concepción realista del orden natural tiene como soporte ontológico la natural sociabilidad del hombre [17], que posee como correlato la accidentalidad de la sociedad política, como accidente propio del hombre, cuya realización se inscribe en el dinamismo de esa vocación social y política de la persona humana [18].

---

[16] M. VILLEY, *Los fundadores de la Escuela Moderna del Derecho Natural*, Buenos Aires, 1978, p. 14.

[17] Un examen de rigor metafísico, en R. CALDERÓN BOUCHET, *Sobre las causas del orden político*, cit., pp. 23 y ss.

[18] *Ibid.*, p. 70; especialmente, pp. 99 y ss.

Si el hombre es sociable por naturaleza, la sociedad humana —con sus naturales secuelas de autoridad o poder y desigualdad— no es una consecuencia del pecado, sino un bien querido por Dios y por tanto natural [19]; no importa un rebajamiento de su dignidad sino un perfeccionamiento de su esencia. Y como toda sociedad supone la presencia de una autoridad, la autoridad misma es un bien querido por Dios entre las personas libres. Afirma el Aquinate que aun en el estado de inocencia el hombre vivía socialmente y sujeto a gobierno, porque «la vida social entre muchos no se da si no hay al frente alguien que los oriente al bien común» [20].

En la filosofía clásica, esta sociedad que tiene una intencionalidad común, es una comunidad, una sociedad de sociedades unida teleológicamente, que comienza en la asistencia recíproca por la que se supera la insuficiencia de las sociedades no políticas, y concluye en la vida mejor, la vida buena, la vida en justicia [21]. Pero, metafísicamente, «lo decisivo no es el instinto [la sociabilidad natural], sino el conocimiento de la misma orientación natural y de la misma necesidad de ayuda respecto a este fin» [22].

Mas la sociabilidad, además de ser una tendencia óntica, es también una vocación, una virtud, que permite compartir la vida mejor o superior con el prójimo [23]; por lo que, ahora desde un punto de vista ético, la comunidad política es una sociedad en los ideales supremos del bien y de lo justo, porque como dice ARISTÓTELES, la convivencia hace posible la amistad, que no sólo es «algo necesario, sino algo hermoso» [24]. Y lo mismo SANTO TOMÁS, para quien el aspecto natural y racional que lleva al hombre, como vocación, a vivir en sociedad, se complementa con el aspecto ético, incluso afectivo [25], que permite observar esa vocación como una inclinación natural al bien y al Sumo Bien [26]. De donde se colige que la vida social y política, más que impulso físico, ha de entenderse

---

[19] M. AYUSO, *¿Después del Leviathan? Sobre el Estado y su signo*, Madrid, 1996, p. 61, y D. CASTELLANO, *La naturaleza de la política*, cit., pp. 31-33.

[20] *Suma teológica*, I, q. 96, a. 4.

[21] ARISTÓTELES, *Política*, 1253a. M. AYUSO, *¿Después del Leviathan?*, cit., pp. 153-154.

[22] A. FRIDOLIN UTZ, *Ética social*, t. I, Barcelona, 1964, p. 139.

[23] Cfr., más ampliamente, R. GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico*, 2.ª ed., Buenos Aires, 2002, caps. I, II y III.

[24] *Ética a Nicómaco*, 1155a. Cfr. E. VOEGELIN, *Nueva ciencia de la política*, cit., pp. 122-124.

[25] *Suma contra gentiles*, III, 85 y 117; *Del gobierno de los príncipes*, libro I, cap. I.

[26] *Suma teológica*, I-II, q. 94, a. 2.

como un precepto moral, «según el cual existe para el hombre un deber ordenado por Dios: el de buscar su fin en la comunidad con otros»[27].

D) Orden natural y bien común

El orden natural de la política, derivado de la ley natural, incorpora las inclinaciones básicas del ser humano como presupuestos de la recta ordenación de la sociedad política y como exigencias de su fin, el bien común. Luego, la sociedad política reposa sobre las inclinaciones naturales del hombre. Hay tres inclinaciones básicas según Santo Tomás: la primera, común a todas las sustancias, consiste en la preservación del propio ser; la segunda, que el hombre comparte con los animales, es la tendencia a la procreación, a la educación de los hijos y otras semejantes; la tercera, específicamente humana, es la inclinación de toda naturaleza racional «a buscar la verdad acerca de Dios y a vivir en sociedad». Así, una sociedad bien constituida y regida, «ayuda a la conservación de la vida humana e impide su destrucción», no sólo del individuo singular sino de la especie o género; y procura, también, «evitar la ignorancia, respetar a los conciudadanos y todo lo demás relacionado con esto»[28].

Consecuentemente, el bien común político debe procurar los bienes específicos que perfeccionan la naturaleza humana. En principio, esos bienes son de dos clases, según SANTO TOMÁS. «Para que un hombre sea de buena vida y costumbres necesita de dos cosas; una que es capital, la virtud que es base de la buena vida, otra secundaria y como instrumental, a saber, cantidad bastante de bienes corporales de cuyo uso se necesita para el ejercicio práctico de la virtud»[29].

Esto es, el bien común se compone principalmente de la buena vida, que es la vida virtuosa; y también de una suficiencia de bienes materiales (*gratia vivendi*) que permita satisfacer las necesidades básicas de los hombres en sociedad. Este último elemento se corresponde con las dos primeras inclinaciones de la naturaleza humana; el primero, corresponde a la tercera. Luego, el bien común atiende a la plena satisfacción de las inclinaciones naturales de los hombres: la subsistencia personal, la subsistencia de las sociedades humanas, y la vida mejor o buena, en la virtud, inclusa la religión.

[27] A. F. UTZ, *Ética social, op. cit.*, p. 149. Cfr. R. CALDERÓN BOUCHET, *Sobre las causas del orden político*, cit., pp. 43-44; y R. GAMBRA, *El silencio de Dios*, 3.ª ed., Buenos Aires, 1981.

[28] *Suma teológica*, I-II, q. 94, a. 2.

[29] *Del gobierno de los príncipes*, libro I, cap. XV.

Pero nada de esto es posible si el bien común no incorpora el elemento específicamente político de su finalidad, la paz. Es decir, «para la buena dirección de la sociedad —enseña el Aquinate—, son indispensables tres cosas. La primera, que la sociedad esté establecida en la unidad de la paz. La segunda, que la sociedad, unida con este vínculo, sea dirigida a la práctica del bien [...]. La tercera cosa necesaria para la buena dirección de la sociedad, es que el gobierno sabio de un rey provea todo lo indispensable para vivir bien; y conseguido esto, velar por su conservación»[30].

Podría afirmarse que así como las tendencias o inclinaciones básicas del ser humano deben someterse a la razón —que domina y dirige las demás potencias del hombre—, es decir, que el cuerpo se ha de ordenar al alma, que tiene por guía a la razón[31]; así también la sociedad política debe someterse a la autoridad del príncipe prudente que dirige a los hombres al bien común, porque el gobernante «es guardián de la justicia», decía ARISTÓTELES[32]. Luego, la autoridad en sí misma es un bien y condición indispensable al logro del bien común político, pues sin autoridad no hay sino desorden[33].

Sin embargo, en tanto que común, el bien de la comunidad política es participable puesto que de él todos toman parte y no sólo en el sentido de beneficiarse mas también en el de colaborar a su realización. El bien común no es el bien del gobierno ni del gobernante, tampoco del Estado; su dimensión comunitaria dice una pluralidad de agentes que le operan y reciben sus beneficios, aunque está encargado como cometido propio de los gobernantes. Compuesta la sociedad por una multiplicidad de actores, la vida en común impone la colaboración o la ayuda mutua[34], éste es el fundamento de la participación política: el deber de colaborar en el bien común[35], reputándose un vicio —peligroso para la sociedad política— la dejación, la apatía, el desinterés por la cosa pública, que no es sino preferencia del bien particular al bien común[36].

---

[30] *Ibid.*, libro I, cap. XV.

[31] *Suma teológica*, I-II, q. 94, a. 4 resp. y ad. 3, *Suma contra gentiles*, III, 129.

[32] ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1134b.

[33] *Suma teológica*, I, q. 96, a. 4, ad. 2.

[34] *Suma contra gentiles*, III, 131.

[35] Lo sostenía así mi recordado maestro de Derecho político, B. MARTÍNEZ VÁZQUEZ, *El sufragio y la idea representativa democrática*, Buenos Aires, 1966, pp. 19 y ss.

[36] Cfr. J. F. SEGOVIA, «Participación política y desparticipación. La apatía política. Un análisis de justicia legal», en VVAA, *Congreso de Doctrina Social de la Iglesia y la realidad contemporánea*, Mendoza, 1982, pp. 299-312.

E) Bien común y Reinado social de Nuestro Señor

Pío XI, cuando instituyó la Fiesta de Cristo Rey, explicó que el reinado de Nuestro Señor no era sola y principalmente espiritual sino también temporal y social. Temporal, porque «erraría gravemente —dice el pontífice— el que negase a Cristo Hombre el poder sobre todas las cosas humanas y temporales, puesto que el Padre le confirió un derecho absolutísimo sobre las cosas creadas, de tal suerte que todas están sometidas a su arbitrio»; y social, pues siendo Cristo «la fuente del bien público y privado», siendo Él «quien da la prosperidad y la felicidad verdadera, así a los individuos como a las naciones», es Cristo —agrega Pío XI— la firme roca de la paz, la concordia, la estabilidad y la felicidad de las naciones[37].

El carácter y el alcance de la Realeza social de Cristo, en sentido político, deja a salvo la expectativa esjatológica de la restauración y recapitulación de todo en el Señor, como profetiza el Apocalipsis[38]; es, más bien, un reinado «discreto», como dijese GARRIGOU-LAGRANGE[39], pues no se impone por sí, más bien requiere que los hombres reconozcan, pública y privadamente, «la regia potestad de Cristo», de acuerdo con Pío XI. Efectivamente, Cristo reina en la sociedad a través de los hombres, lo que exige, como afirmara el P. PHILLIPPE, que «toda política debe estar sumisa a Dios», es decir, «debe reconocerse en lo que expresa una realidad dependiente de Dios», especialmente en atención al fin último del hombre y de toda la Creación[40].

Entendido rectamente, no evita el Reinado social y político de Jesucristo la tensión existencial entre la sociedad histórica y el orden divino, entre el principio antropológico y el principio teológico, para decirlo en términos de VOEGELIN[41], porque tanto el hombre como la sociedad encuentran su orden y su verdad cuando se abren y conforman al orden y a la verdad divinos. No hay orden moral, tampoco político, sino en dependencia de la verdad y del bien. O, para recurrir a la brillante sim-

---

[37] Pío XI, *Quas primas*, 1925, §§ 15, 16, 17 y 18 [DENZINGER §§ 2196 y 2197, que lo reproduce parcialmente].

[38] «El Reino de este mundo ha venido a ser del Señor Nuestro y de Su Cristo, y reinará por los siglos de los siglos.» (Ap. 11, 15)

[39] P. R. GARRIGOU-LAGRANGE, «La Royauté universelle de Notre-Seigneur Jésus-Christ», *La Vie Spirituelle* (Paris), núm. 73 (oct. 1925), pp. 5-21.

[40] A. PHILLIPPE, *Catecismo de la Realeza social de Jesucristo*, 1926, pregunta 15.

[41] E. VOEGELIN, *Nueva ciencia de la política*, cit., pp. 106 y ss., 242 y ss.

bología agustiniana, el devenir histórico de la *civitas homini* puede discurrir por caminos diferentes del de la *civitas Dei*, pero ello no significa que los hombres y los gobernantes deban dejar de considerar el orden de los fines queridos y establecidos por Dios como el verdadero orden de la sociedad política. En todo caso, ese reinado discreto y sutil de Nuestro Señor se manifiesta como una exigencia en la tensión existencial de las sociedades históricas, exigencia de elevarse de lo profano a lo sacro, en que la religión limita determinadas realizaciones políticas e inspira otras[42].

F) Ley natural y ley del hombre

La divergencia entre la filosofía política católica y la moderna no podría ser mayor, no únicamente porque aquélla sostiene un fin sobrenatural y ulterior a la vida humana en la sociedad política, que ésta otra reniega, sino además porque atendiendo a ese fin las inclinaciones naturales del hombre son rectificadas. De donde, el acceso práctico a la ley natural —a través de esas inclinaciones primarias, hoy en boga—, es dependiente de la existencia de un orden eterno, divino, que es constitutivo del orden de la naturaleza humana[43], en el que está señalada la dirección que ha de seguir el *homo viator*, lo mismo que está prescrito el fin que excede a la sociedad política, y que, sin embargo, ésta debe no sólo permitir sino además promover y procurar en colaboración respetuosa con la Iglesia.

La ley natural, en la concepción católica, impone una especialísima vinculación entre la ordenación de la vida terrestre y el fin sobrenatural del hombre. Prácticamente todos los pontífices han reiterado que la recta ordenación de la sociedad civil está entrelazada no tan sólo con el respeto a la dimensión sobrenatural de la existencia del hombre (y por consiguiente, el respeto a la dignidad de la Iglesia católica), mas también ligada a la jerarquización de los bienes a perseguir comunitariamente. LEÓN XIII, por caso, podía afirmar que la solución a la cuestión social no debía descuidar «los bienes del alma», porque si hay algún señorío del hombre sobre la tierra, está él arraigado en el alma humana que lleva impresa la imagen misma de Dios. «Porque esta vida mortal aunque

[42] R. GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico*, cit., cap. II, especialmente pp. 54-59.

[43] *Suma teológica*, I, q. 106, a. 5.

buena y apetecible de suyo, no es el fin último del hombre, sino camino y medio para llegar a aquella vida del alma que será plenamente feliz con la vista de la Verdad y el amor del Sumo Bien»[44].

G) Orden natural y praxis política

Siendo el hombre social por naturaleza, la ley natural, en su contenido moral, es rectora de sus comportamientos sociales, pero de manera alguna la doctrina clásica sustrae relevancia a la ley positiva. Ésta, debido a los numerosos imperativos y juicios prácticos derivados de la ley natural, «interpreta lo que ella impone, desarrolla sus consecuencias, refuerza su aplicación y verifica sus violaciones», apunta el cardenal MERCIER. De modo que si el complejo ordenamiento de leyes relativas al hombre se sostiene en su dependencia de la ley natural, como ésta es la que se corresponde al ser del hombre en tanto que tal, debe tener su origen en Dios, en la Razón Divina que se reconoce como fuente metafísica de la ley natural y, desde luego, de la ley humana ulteriormente[45].

Por ello la política no se concibe como un mero hacer y tampoco como un saber hacer, esto es como simple técnica o arte, sino como un obrar, es decir, una actividad práctica, prudente[46]. En la prudencia, en el obrar prudente, se sintetiza todo el saber práctico, esto es, en la operación se realiza el saber del ser y del bien según lo permiten las circunstancias. «La razón, en cuanto razón práctica —escribe PIEPER—, no se aplicaría al querer y al obrar, si no se aplicase antes y al mismo tiempo, en cuanto teoría, a las cosas. La razón no podría ser imperativa y decisoria, si antes y al mismo tiempo no estuviese cognoscitivamente abierta al ser. Aquélla no sería la medida del obrar, si no recibiese antes y al mismo tiempo su medida de la realidad objetiva»[47].

La política, obrar humano encaminado al bien común, pertenece primariamente al campo de la praxis; pero incorpora también —junto al saber de las cosas— elementos técnicos o artísticos (poiéticos) en la medida que de ese obrar original deriva un complejo de instituciones

[44] LEÓN XIII, *Rerum novarum*, 1891, § 32.

[45] Cardenal MERCIER, *A manual of modern scholastic philosophy*, vol. II, London, 1922, p. 268.

[46] Para mayor abundamiento, cfr. W. HENNIS, *Política y filosofía práctica*, Buenos Aires, 1973, cap. III, y L. E. PALACIOS, *La prudencia política*, 4.ª ed., libro II, Madrid, 1978.

[47] J. PIEPER, *El descubrimiento de la realidad*, Madrid, 1974, pp. 51-52.

que hacen posible la realización y el mantenimiento del bien del conjunto. En consecuencia, es natural a la política la complejidad de elementos complementarios: si esencialmente pertenece al campo del obrar, virtualmente se proyecta al campo del hacer; la praxis, en tanto tiende a determinar la existencia de un ente diferente del sujeto operante, posee una extensión transitiva, técnico-artística. El acto político es formalmente inmanente pues persigue el bien específico del hombre, de la comunidad en la que se obra y que obra, pero es también transitivo en tanto que social y político, ya que produce en su actividad un marco institucional (el de la sociedad política) que es el espacio vital de los hombres como seres prácticos.

H) Orden natural, pluralidad y subsidiariedad

El orden político natural es el orden superior de órdenes sociales inferiores que manan, naturalmente, de la vocación social del hombre. Por eso la sociedad política es una unidad de orden, una unidad moral y no física, que se da por participación en lo que es común. No es, por tanto, un ser sustancial, sino accidental, porque su orden (su unidad) consiste en «ser el todo de orden de las partes»[48].

La pluralidad de sociedades integradas a la comunidad política tiene su origen ya en la naturaleza misma (la familia, la ciudad, las estirpes, los gremios), ya en el desenvolvimiento histórico del orden comunitario y en las manifestaciones del hombre concreto[49]. Y forman una pluralidad —no un pluralismo— porque la diversidad cobra sentido político en la unidad de orden que es la comunidad; esto es, en tanto que el bien del todo (el bien común) se afirma también como el mejor bien de cada una de las partes o sociedades inferiores (los bienes particulares), porque el bien común incluye y supera —mediante el orden— el bien de las partes, de donde el bien común es el bien de la parte en tanto que tal[50].

Luego, la misma pluralidad llama a la subsidiariedad, como complemento y exigencia del bien común, y que SANTO TOMÁS ya anticipara en su doctrina de los fines tanto como en su explicación del régimen mixto. En efecto, cuando uno atiende a la coordinación natural entre bien

---

[48] C. CARDONA, *La metafísica del bien común*, Madrid, 1966, p. 33.

[49] J. VALLET DE GOYTISOLO, «La constitución orgánica de la nación», *Verbo* (Madrid), núm. 233-234 (1985), pp. 305-382.

[50] *Suma teológica*, II-II, q. 32, a. 6; y I-II, q. 19, a. 10.

común y bien propio, descubre que si «las cosas se refieren al fin último común, mediante su propio fin», en consecuencia la relación de cada cosa con el fin último común será «según la diversidad del fin propio»[51]. Lo que significa que en la medida que la sociedad política permite a cada persona y cada grupo social perseguir su fin particular, facilita así la colaboración y la participación en el bien común. Luego, lo legítimo es que, como recto proceder en la consecución del bien común, cada uno pueda perseguir por sus propios medios los fines que le son propios.

El principio de subsidiariedad es de derecho natural; Pío XI así lo calificó cuando le llamó «gravísimo principio inamovible e inmutable». El propio Pontífice lo conceptualizó diciendo que «como no se puede quitar a los individuos y darle a la comunidad lo que ellos pueden realizar con su propio esfuerzo e industria, tampoco es justo, constituyendo un grave perjuicio y perturbación del recto orden, quitar a las comunidades menores e inferiores lo que ellas pueden hacer y proporcionar y dárselo a una sociedad mayor y más elevada». Esto es: un recto orden político afirma la competencia de cada uno de sus miembros, individuales y/o sociales, para perseguir sus fines y, desde cada fin particular, contribuir al bien común, pues «toda acción de la sociedad, por su propia fuerza y naturaleza, debe prestar ayuda a los miembros del cuerpo social, pero no destruirlos y absorberlos»[52].

Toda la enseñanza tradicional puede concluir en la noción de la comunidad política como un orden, con lo que ello implica según llevamos visto. Es decir, usando las palabras de Calderón Bouchet, «la sociedad política es un orden de muchas personas distintas y desiguales, unidas por un principio primero: el bien común, en función del cual se distribuyen las prioridades y las posteridades»[53].

3. EL ORDEN POLÍTICO ARTIFICIAL VIRTUAL DE LA MODERNIDAD

Afirmo que el orden político estatal de la modernidad es «artificial» y «virtual» y ello requiere de una explicación. Para comprender el signi-

---

[51] *In II Sent.*, d. 38, q. 1, a. 1c; cf. en C. CARDONA, *La metafísica del bien común*, cit., p. 64.

[52] PÍO XI, *Quadragesimo Anno*, 1931, § 79.

[53] R. CALDERÓN BOUCHET, *Sobre las causas del orden político*, cit., p. 55.

ficado y el alcance que otorgo a la artificialidad y la virtualidad del ordenamiento político que conocemos como Estado, es indispensable remontar la marea de la modernidad filosófico-política. Me detendré especialmente en la que se elaboró entre los siglos XVII y XVIII, que sin duda sigue alimentando las ideologías de los posteriores.

A) El paradigma del orden artificial virtual

La declaración de la independencia de los Estados Unidos, de 1776, debida a Thomas Jefferson, contiene en sí todo el programa de la filosofía política moderna. Su segundo párrafo dice: «Sostenemos como evidentes estas verdades: que todos los hombres son creados iguales; que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables; que entre éstos están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad; que para garantizar estos derechos se instituyen entre los hombres los gobiernos, que derivan sus poderes legítimos del consentimiento de los gobernados; que cuando quiera que una forma de gobierno se haga destructora de estos principios, el pueblo tiene el derecho a reformarla o abolirla e instituir un nuevo gobierno que se funde en dichos principios, y a organizar sus poderes en la forma que a su juicio ofrecerá las mayores probabilidades de alcanzar su seguridad y felicidad» [54]. Según ZUCKERT, la declaración constituye un «bosquejo histórico idealizado de la historia política humana», y no es nada aventurado su juicio. Hay en la declaración tres conceptos nítidamente encadenados cuya progenie moderna es indiscutible. Primero, se habla de una situación original de los hombres (el estado de naturaleza), que permite colegir que han sido creados iguales y dotados de derechos inalienables; luego, se refiere al gobierno, que es instituido para asegurar esos derechos a través del consentimiento de los gobernados; finalmente, se dice lo que ocurre cuando un gobierno se extravía: el pueblo tiene el derecho de alterarlo o abolirlo y de establecer un nuevo gobierno [55].

Los conceptos que en la declaración se exponen pueden condensarse en ciertos principios básicos, comunes a la tesis del orden político artificial-virtual moderno. Hay tres principios derivados, que son las consecuencias de unas premisas mayores; esos principios derivados son los siguientes:

---

[54] C. BECKER, *The Declaration of the Independence. A study in the history of political ideas*, New York, 1922.

[55] M. P. ZUCKERT, *Natural rights and the new republicanism*, Princeton, 1994, pp. 8-9.

— El gobierno (o más ampliamente, el Estado) es un artificio, un artefacto, es decir, una creación artificial de la voluntad humana.

— El consentimiento popular es el medio de instituir y controlar todo poder político legítimo (*government by consent*).

— El pueblo tiene el derecho de revolución, es decir, a cambiar o abolir un gobierno y sustituirlo por otro que le asegure su felicidad.

Las premisas en las que se asientan estos principios, son los postulados supremos de toda la filosofía política moderna, que se resumen en éstos:

— Los hombres son iguales por naturaleza, igualdad que remite a una condición natural anterior a todo gobierno, una condición prepolítica que justifica y es la causa de la organización política: el estado de naturaleza.

— Los hombres gozan de derechos naturales, anteriores a todo gobierno e independientes de él, derechos que se conciben como poderes que le pertenecen en posesión o propiedad para ser ejercidos ante los demás propietarios de derechos.

— El propósito de todo gobierno consiste en la protección de los derechos humanos.

Para decirlo con Danilo CASTELLANO, las verdades sobre las que se asientan los Estados modernos son el estado de naturaleza, la libertad negativa, el contrato social y la legitimidad proveniente del consenso de los gobernados. Estas afirmaciones pueden constatarse en casi todas las declaraciones de derecho del constitucionalismo [56], y constituyen los presupuestos del orden artificial virtual de la política moderna.

B) El orden político moderno como ordenamiento virtual

Todo orden político y social de cuño racionalista y voluntarista es «virtual» porque es un ordenamiento artificial, una organización que conduce necesariamente al orden estatal que le emplaza con efectividad. El Estado es un artificio [57], como lo son las relaciones humanas que de modo creciente dependen del consentimiento, del pacto o de la construcción consciente; y no es una consideración menor la que requiere que tal consentimiento sea siempre actual y no histórico,

[56] D. CASTELLANO, *Racionalismo y derechos humanos*, Madrid, 2004, cap. I.

[57] Nunca se insistirá lo suficiente en ello. Cfr. D. NEGRO PAVÓN, *La tradición liberal y el Estado*, Madrid, 1995, cap. VII.

pasado o inmemorial[58]; un consentimiento siempre renovado y creador. ¿Por qué?

Ha dicho Francesco GENTILE, con notable agudeza, que la idea del ordenamiento jurídico, esto es, la legislación estatal moderna, reposa sobre el postulado de la geometría legal de la natural enemistad entre los hombres, pues «el estado natural de las relaciones interindividuales no puede ser otro que el de la conflictividad, sin tregua ni cuartel, y que, por lo tanto, el desorden, concebido como no-orden objetivo, constituye el estado natural del hombre»[59]. De ahí la virtualidad (si no imposibilidad) de ese ordenamiento jurídico, pensado como un mecanismo de control social, como un complejo normativo superpuesto a la realidad que, al encubrirla, aparenta regularla o, cuando menos, volverla inofensiva.

Pero lo que GENTILE dice del derecho bien puede generalizarse a toda la filosofía política moderna[60], que descansa sobre el mismo postulado: un estado de naturaleza, en el que es imposible vivir en paz, porque acaba siendo de un modo u otro un estado de guerra y/o de dominación injusta, es el postulado primario sobre el cual se erige el Estado como guardián de la paz colectiva, como «fuerza humanitaria de intervención».

El Estado, nacido del consenso de los individuos (el contrato social), configura un orden político virtual que recubre y enmascara una situación originaria belicosa y miserable que tendería a reproducirse si él se evapora; es una construcción racional sostenida en la hipótesis de la hostilidad natural entre los hombres[61].

Así, la filosofía política moderna es extravagante, no sólo por el abusivo recurso a una razón que comienza a deducir a partir de una ficción, sino porque además toma por ordinario lo que no es sino extraordinario: la enemistad humana es lo regular, lo habitual; la amistad es lo desacostumbrado, aquello a lo que el hombre debe ser forzado por la sociedad civil, por el Estado. Si los hombres viven disputando entre sí hasta el

---

[58] M. P. ZUCKERT, *Natural rights and the new republicanism*, cit., pp. 17-18; NEGRO PAVÓN, *La tradición liberal y el Estado*, cit., pp. 87-88.

[59] F. GENTILE, *El ordenamiento jurídico, entre la virtualidad y la realidad*, Madrid, 2001, p. 24.

[60] Lo que ha hecho D. CASTELLANO, por ejemplo, en *La razionalità della politica*, Napoli, 1993, pp. 67-82, y *L'ordine della politica*, Napoli, 1997, pp. 15-41, siguiendo otro libro clave de F. GENTILE, *Intelligenza politica e ragion di Stato*, Milano, 1983.

[61] D. CASTELLANO, *La verità della politica*, 2000, p. 9.

punto de la guerra, el orden político debe artificialmente crear las condiciones de la paz. Por eso es un orden virtual, un no orden, porque el supuesto sobre el que se construye el Estado es siempre un «caso extremo»[62]: si la guerra es lo natural, luego el Estado debe forzar la paz. Sin embargo, como ha insistido CASTELLANO, la ficción estatal erigida recurriendo al contractualismo, no elimina el conflicto natural sino que lo prolonga en el seno del mismo Estado, que no vive sino de armisticio en armisticio, pues «la asunción del conflicto como razón del contrato impide la eliminación del conflicto mismo, que, por tanto, continúa —aunque sea bajo otra forma— en las instituciones y por medio de las instituciones»[63]; y ello en virtud de que el contractualismo no puede explicar el paso de lo privado a lo público y de éste a lo político, pues no existe un «por qué» más allá del hipotético conflicto.

Si el conflicto es la condición natural del hombre, el orden estatal se funda en el desorden; el Estado es la persona artificial cuya función consiste en imponer «un» orden, que es «su» orden: el organizado y precario apaciguamiento del conflicto natural.

C) El orden político artificial virtual y la derrota de la razón

Si se ha llegado a sustituir el orden natural de la política por un orden virtual estatal se debe, en buena parte a la defección de la razón moderna, que ha renunciado a conocer el orden de la Creación o el orden cósmico, se declara impotente para conocer lo que excede sus operaciones de cálculo (naturalismo) o para ser iluminada por algo más elevado que ella (la fe, la gracia). La naturaleza, desde ahora, sólo proporciona materiales que en sí mismos carecen valor; las formas son suministradas por la libre creación humana[64]; no sólo no hay «esencias», tampoco hay principios naturales que guíen el conocimiento. Para decirlo con LOCKE, si esos principios existen, no se deben a la liberalidad de la naturaleza sino que dependen del trabajo de nuestro raciocinio[65], es decir, son puestos por la propia razón humana, como más adelante reafirmará KANT. Así, naturaleza y sociedad civil son mecanismos, cuerpos en movimiento por designio del

---

[62] L. STRAUSS, *Natural right and history*, cit., p. 196 (respecto de HOBBES) y p. 228 (respecto de LOCKE).

[63] D. CASTELLANO, *La verità della politica*, cit., p. 33.

[64] L. STRAUSS, *Natural right and history*, cit., p. 249.

[65] J. LOCKE, *An essay concerning human understanding* [1690], libro I, cap. II, § 10, en *The Works of John Locke*, vol. 1, London, 1823, p. 18.

trabajo de la razón, a la que ya no interesan los fines sino sólo los movimientos y las formas de las cosas o de los individuos[66].

La escuela moderna recurre a un método racional que reduce el derecho, la política y la moral a ciencias demostrativas; en ellas importa más el método (el modo racional de saber) que el objeto (la naturaleza); y el principio metodológico es subordinante del principio metafísico u ontológico[67]. Efectivamente, el denominado por BOBBIO «modelo iusnaturalista» se elabora como contrapunto del modelo aristotélico, es decir, como negación de una ontología universal (que si se afirma como ontología ahora es dependiente de cada filósofo, relativa), como afirmación de una metodología sí universal (el método racional o científico, la idea kantiana de la razón regulativa), y como inversión epistemológica del realismo aristotélico (pues el método ya no sigue al objeto sino que le precede y le constituye).

Las diversas corrientes filosóficas modernas presentan un elemento común de identidad, la postulación de una razón que, vuelta hacia sí misma, se hace fuente y medida de ulteriores pronunciamientos sobre cualquier realidad; la erección de una razón exenta de cualquier determinación natural, tan carente de sustancia inteligible, cuanto dogmática, intransigente, intratable, soberbia. La nueva filosofía pretende eliminar todo supuesto para afirmar la absoluta autonomía de una razón autónoma y de un hombre emancipado. El derecho natural racionalista se elabora sobre estas bases metafísicas que niegan toda ontología y todo otro condicionamiento en aras de la libertad y la autoafirmación[68]. Desde HOBBES es evidente que el derecho positivo no dice de un orden anterior, natural, engarzado en el divino, sino que se presenta como obra humana, como creación artificial de la razón.

El principio del cual se parte es antimetafísico, el orden social y político, como afirmase ROUSSEAU, «no viene de la Naturaleza; por consiguiente, está, pues, fundado sobre convenciones. Se trata de saber cuáles son estas convenciones»[69]. En la filosofía moderna, negados los fines

---

[66] HOBBES fue quien aportó la base materialista y mecanicista de la filosofía moderna; cfr. L. STRAUSS, *Natural right and history*, cit., pp. 166-181.

[67] N. BOBBIO, «Sulla rinascita del giusnaturalismo», en VVAA, *Symposium sobre derecho natural y axiología*, México, 1963, pp. 50-63.

[68] R. ALVIRA; «Nota sobre la relación entre algunos conceptos fundamentales del pensamiento moderno», en J. L. ILLANES (dir.), *Ética y teología ante la crisis contemporánea*, Pamplona, 1980, pp. 509-512.

[69] J. J. ROUSSEAU, *Du contrat social* [1762], I, 1; en *The political writings of...*, Cambridge, vol. 2, 1915, p. 24.

naturales a consecuencia de la negación del orden natural, el obrar no sigue al ser, sino que el obrar crea, hace, el ser. Luego, el convencionalismo, de base voluntarista, convierte el problema político de práctico (filosófico) en técnico, así se explica que el Estado como artificio necesite del constitucionalismo como conjunto de reglas racionales y universales de construcción, organización y regulación del mismo Estado. El orden es sustituido por una organización que está en continuo hacerse, cambiarse y rehacerse.

D) El orden virtual y la secularización

El orden político virtual da lugar a una organización doblemente secularizada, porque niega al autor del orden universal, a Dios, y propone la separación de lo natural y de lo sobrenatural, que se traduce en la posterior disociación histórica de Iglesia y Estado; y también porque niega la dimensión sobrenatural de la vida humana y reduce la naturaleza del hombre a un plano existencial. Danilo CASTELLANO añade, a todo lo dicho, otro argumento central, que funciona —a mi juicio— como fundamento y finalidad inmediatos del orden político artificial virtual de la modernidad: las libertades civiles modernas tienen su origen en el reclamo de libertad religiosa de los herejes y de las sectas[70].

Efectivamente, la libertad religiosa es el fundamento del orden político virtual en tanto se trata del derecho básico en el que se fundan todos los demás derechos llamados naturales o fundamentales; y es también su finalidad, porque la organización estatal y constitucional debe preservarlo como la fuente primordial de la que mana la libertad humana. La libertad religiosa ampara el ámbito de la conciencia individual, entendida aquí a la manera protestante y naturalista, como facultad o libre voluntad[71], de creer o no creer y, por ello, de establecer el propio mundo conforme a esa creencia o increencia, lo mismo que desarrollarse libremente según sea ella[72]. La libertad de conciencia, entrelazada a la libertad de pensamiento, no sólo es la condición de aceptación de una organización política, sino la única y superior forma de la libertad que puede generarlo y justificarlo. Luego, nos reencontramos con la autonomía individual que se cree capaz de producir tanto un orden político artificial

---

[70] D. CASTELLANO, *La razionalità della politica,* cit., p. 45.

[71] D. CASTELLANO, *Racionalismo y derechos humanos*, cit., p. 68.

[72] Sobre la gravedad del hodierno fenómeno de la increencia, D. NEGRO, *Lo que Europa debe al cristianismo*, 2.ª ed., Madrid, 2006, pp. 139 y ss.

como de fundar un orden moral nominalista y subjetivista [73]. Incluso la Iglesia católica ha caído últimamente en estas redes, a pesar de rechazar sus consecuencias necesarias, obvias, lo que no parece posible por inconsecuente. Pues la negación de la verdad en el plano filosófico, tanto como la negación del bien en el moral, conlleva el rechazo del derecho natural, postulando, en su lugar, el derecho individual a profesar, propagar y defender cualquier opinión, equiparando verdad a error [74].

Le cedo la palabra a VOEGELIN, quien extrae las debidas conclusiones: «Si se parte del supuesto de que la naturaleza humana no es sino existencia apasionada, desprovista de los recursos ordenadores del alma, el terror al aniquilamiento será, sin duda, la pasión preponderante que impondrá la sumisión a un orden. Si el orden no puede inclinarse ante la "Dike", o redimirse por la gracia, tendrá que ser doblegado por el Leviathan, que "es el rey de todos los hijos del orgullo". Si las almas no pueden participar en el Logos, el soberano que infunde el terror en las almas será entonces "la esencia de la comunidad"» [75].

E) Elogio del mundo

Aplicando el arte de la separación, que es la metodología peculiar al racionalismo, la modernidad distanció religión de política, lo que HOBBES tradujo en la disociación de hombre y ciudadano, de conciencia y ley; pero la escisión no se superó cuando —con el paso del absolutismo al liberalismo burgués— se convirtió al hombre en ciudadano, pues ello no trajo consigo la reconciliación de la política con la religión sino la profundización del quiebre ya operado: el Estado siempre se las ha arreglado para mantenerse a sí propio como la única instancia moral autónoma, amortiguando la potencia «disolvente» de la religión [76]. En los sistemas de HOBBES y de ROUSSEAU, al Estado artificial-virtual corresponde también una religión virtual-artificial, la religión civil (en el primero como teología civil) presidida por el Estado que dogmatiza sus creencias, aunque sean las mismas verdades cristianas [77].

---

[73] D. CASTELLANO, *La razionalità della politica*, cit., p. 37.

[74] D. CASTELLANO, *L'ordine della politica*, cit., p. 96.

[75] E. VOEGELIN, *Nueva ciencia de la política*, cit., pp. 284-285. Las citas corresponden a T. HOBBES, *Leviathan*, en *The English works of...*, London, 1839, vol. 3, II.ª parte, cap. XXVIII y XVII.

[76] D. NEGRO PAVÓN, *La tradición liberal y el Estado*, cit., p. 196.

[77] T. HOBBES, *Leviathan*, cit., I, XII; y III; ROUSSEAU, *Du contrat social*, *op. cit.,* IV, VIII.

Este aspecto es imprescindible para captar la significación del ordenamiento artificial del Estado. Como el orden natural católico es dependiente del orden sobrenatural, así el orden artificial está ligado exclusivamente a lo humano, concepto al que se le ha amputado toda dimensión trascendente, tanto en el sentido de la «intrascendencia de la trascendencia» como con el de la «glorificación de este mundo». Thomas GORDON, un lockeano para quien la vida se consume en el deseo y la ansiedad, siempre inseguros, la concebía como la incesante, insatisfecha y siempre precaria busca de la felicidad. «*Life is the joyless question for joy*», la vida es el triste interrogante por la felicidad, apostrofa Leo STRAUSS a la vista de la opinión similar de John LOCKE [78], no tan distante de la más cruda caracterización de HOBBES [79]. El mundo se nos ha dado para gozar y satisfacer nuestros deseos y colmarnos de placeres, aunque el gozador hedonista sepa que nada sacia sus apetitos, que éstos siempre impulsan a otros nuevos y que todo momento satisfecho no es más que un fugaz instante, un momento, al que seguirá prontamente la insatisfacción.

Esta psicología ingrata domina la exaltación del mundo. Sin embargo, agudamente lo advirtió STRAUSS, la eliminación de toda pauta no mundana para la convivencia, esto es, la resolución del problema de lo justo y lo bueno para el hombre en términos puramente sociológicos y/o históricos, es decir, positivistas, acaba en el nihilismo. El intento de hacer que este mundo sea irrevocablemente el hogar del hombre, termina convirtiendo al hombre en un ser sin hogar, un desamparado [80].

La sobrevaloración de lo temporal es ajena al orden natural católico, porque lo temporal no se ordena a intereses puramente humanos sino al bien de Dios, en el que encuentra cobijo el bien del hombre. La sobrevaloración del mundo es la causa de la «civilización del bienestar», del primado absoluto de la economía, que sólo se entiende bajo el reinado del hombre autónomo, aunque el resultado sea una «civilización de la potencia» en la que una nueva fauna creada por ese hombre haya eliminado todo límite al deseo de poder, de dominio, de explotación [81].

---

[78] [J. TRENCHARD y T. GORDON], *Cato's Letters*, edited and annotated by Ronald Hamowy, Indianapolis, 1995, vol. 2, pp. 26-29 (letter 40, august 19, 1721). Cfr. J. LOCKE, *Two treatises of government* [1688], London, 1768, II, § 124; L. STRAUSS, *Natural right and history*, *op. cit.*, p. 251.

[79] T. HOBBES, *Leviathan*, cit., I, XI.

[80] L. STRAUSS, *Natural right and history*, cit., p. 18.

[81] B. DE JOUVENEL, *La civilización de la potencia*, Madrid, 1979.

F) Escolio sobre el constitucionalismo y la democracia

Bajo un arte político como éste se ideó la república moderna, la democracia, en particular la norteamericana. Los norteamericanos se consideraban viviendo una situación ideal, como si estuviesen saliendo del estado de naturaleza, una situación soñada que les permitía construir mediante el consenso el régimen institucional deseable a la libertad y los derechos del hombre. Para ellos no había tradición, tampoco experiencia ni pauta alguna preexistente de comportamiento que los ligara. Los Padres Fundadores se aplicaron a la invención americana de la república como un esqueleto de instituciones fundado en el consentimiento popular y para protección de los derechos individuales, que no son otra cosa que la expresión jurídica de los diversos intereses «naturales», contrapuestos entre sí y balanceados en su multiplicidad para contrarrestar sus efectos nocivos [82]. Esto es lo que POCOCK ha llamado «la americanización de la virtud», es decir, ante la decreciente condición virtuosa de un pueblo (que aplica su libertad principalmente al comercio y la riqueza, que se ha hecho egoísta), el interés y la facción —la asociación de intereses parciales similares— se constituyen en el impulso anímico primordial y legítimo [83].

Pocos lo han expresado mejor que KANT, cuando afirmó que la naturaleza se vale de la misma retorcida condición humana para producir sus beneficiosos frutos: enfrentando las tendencias encontradas, se contrarrestan sus efectos destructivos y brota la virtud o el beneficio político. «El resultado, para la razón, es, por consiguiente, tal como si las tendencias malas [contrapuestas] no existiesen, así que cada individuo es obligado a actuar, si no como un ser moralmente bueno, al menos como buen ciudadano» [84]. Es decir: una explicación de mano invisible da cuenta de cómo los vicios privados se convierten en virtudes públicas; y es así hasta tal extremo que la implantación del Estado puede lograrse en una raza de demonios con tal que éstos sean racionales, como sucede cuando un pueblo reclama leyes universales para su con-

---

[82] A. HAMILTON, J. JAY y J. MADISON, *The Federalist* [1787-1788], núm. 10, Indianapolis, 2001, pp. 42-49. Madison es el autor de este capítulo.

[83] J. G. A. POCOCK, *The machiavellian moment*, Princeton & Chichester, 1975, pp. 406 y ss.

[84] I. KANT, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* [1795], vers. inglesa, London, 1917, p. 153. Corresponde al Primer Suplemento, relativo a la Garantía de la Paz Perpetua.

servación aunque en su interior cada uno sienta la inclinación a desobedecerlas. En tal supuesto, afirma KANT, se trata de darles una constitución que, oponiendo las tendencias internas, las detenga en beneficio de la conducta pública. Ésa es la solución: no se debe buscar la reforma moral de los hombres sino dejar actuar el mecanismo de la naturaleza que, aprovechándose de las inclinaciones facciosas, se las arregla para hacer reinar el derecho[85]. Luego, una buena constitución política no es la que funda sus esperanzas en el progreso moral de un pueblo sino aquella que, inversamente, concibe ese mejoramiento moral como el resultado de la misma constitución.

Ésta es la premisa del orden político artificial virtual: como el hombre es el hacedor de la sociedad civil, él puede resolver de una vez y para siempre los problemas inherentes al hombre como materia de la sociedad civil. Luego, el hombre puede garantizar la permanente realización del orden social porque es capaz de conquistar la naturaleza humana y, por medio de la razón, manipular el mecanismo de las pasiones[86]. A resultas de lo dicho hasta aquí, es evidente que la ciencia política moderna sustituye el orden político natural por una organización voluntaria (agregativa, surgida del consentimiento individual), tanto como el bien común es sustituido por el interés general o público.

G) La destrucción del bien común

¿Cómo puede concebirse un bien común cuando el orden político moderno, afirmado en los derechos humanos, se funda en la soberanía de los individuos y no en sus deberes? Cuando el orden natural de las sociedades ha desaparecido como intermediario entre Dios y el individuo[87], los derechos se definen como manifestación o extensión de la soberanía del individuo y aseguramiento de «su mundo moral»[88], como afirmación de su autonomía. Siendo así, el interés público consiste en el reconocimiento recíproco de los derechos y libertades, en estar todos a favor de la libertad de cada cual, pues la libertad de cada uno ha de interesar a todos. Y si en algunos casos se echa de menos la virtud y se la

[85] I. KANT, *op. ult. cit.,* p. 154.

[86] L. STRAUSS, *Natural right and history*, cit., p. 194.

[87] M. VILLEY, *Estudios en torno a la noción de derecho subjetivo*, Valparaíso, 1976, p. 199, y D. NEGRO PAVÓN, *La tradición liberal y el Estado*, cit., pp. 109-110.

[88] J. TULLY, *A discourse on property: John Locke and his adversaries*, Cambridge, 1980, p. 84.

llama para que venga en socorro de una república «artrítica» montada sobre intereses en competencia que la inmovilizan, no es más que un llamado a un necesario contrapeso, un indispensable complemento como quiere ZUCKERT [89], que la república comercial no puede por sí misma producir. Pues, en efecto, explíquese esta paradoja liberal: ¿cómo un sistema basado en el interés individual puede fomentar el interés público?, ¿dónde hallar esa virtud que nos comprometa con un interés superior si éste no es más que el agregado de los diferentes intereses particulares? Lo que se necesita es una «ingeniería constitucional», no de hombres virtuosos.

Ahora bien, excluida la virtud (moral) de la convivencia política, queda eliminado el bien (común) como fin de la política y ya no es posible educar al ciudadano, proponerle la vida buena; porque si los hombres se han asociado es para vivir bien. Lo contrario, como explica ARISTÓTELES, es reconocer que habría sociedad entre aquellos que no son libres, incluso entre los animales, lo que es contradictorio pues en tanto que no pueden elegir su vida no pueden participar de la felicidad [90]; o, más radicalmente, excluidas la justicia y las virtudes de la ciudad, ¿qué la diferencia de una banda de asaltantes, de los *magna latrocinia*, según la advertencia de SAN AGUSTÍN? [91].

H) Interés público, interés estatal

El concepto de interés general o público es lo suficientemente maleable para que se acomode ya a los intereses del Estado, ya a los intereses acumulados de los individuos. En todo caso, por esta vía vuelve a aclararse la idea de que el orden artificial se afirma virtualmente como organización estatal y, como sólo el Estado cuenta, pesa y mide las *res extensae* (los intereses cuantificables), contiene, de suyo, una orientación utilitarista dirigida al bienestar o interés general como suma de intereses particulares. Siendo así, constituido el Estado como virtual superación del conflicto entre los intereses privados, el bien (o interés) público no es más que el interés (o bien) del Estado [92]. Aplicando el arte de la separación, lo privado se separa de lo público, del mismo modo que la sociedad se separa del Estado.

---

[89] M. P. ZUCKERT, *Natural rights and the new republicanism,* cit., p. 317.
[90] ARISTÓTELES, *Política,* 1280a, 1280b.
[91] *De civitate Dei,* IV, 4.
[92] D. CASTELLANO, *L'ordine della politica,* cit., pp. 36 y 44-45.

Y el derecho, entendido como legislación del Estado desde BENTHAM e IHERING hasta nuestros días, pasa a ser concebido como el instrumento que procura el interés general. BENTHAM parte del anglosajón *rule of law* y lo vacía del derecho ancestral que le legitimara; IHERING se apoya en él *Rechtsstaat* y confirma, con aquél, que la ley no tiene más poder que el Estado que la sanciona. Estamos instalados en el más crudo positivismo. Y cuando el espíritu del iuspositivismo impera, las leyes no son más que medios para fines egoístas o altruistas, que por la compulsión de la coerción estatal vuelven solidarias las conductas y metas individualistas, pues los órganos estatales poseen la capacidad de ver «más lejos» que la razón individual. BENTHAM e IHERING suponen un interés común (o una suma de intereses como la mayor felicidad para el mayor número) que, si natural o espontáneamente no se acomodan entre sí los diversos intereses individuales, lo hará mecánicamente el Estado recurriendo a su poder coercitivo[93].

La contraposición entre individuo y Estado, entre público y privado, si bien ha tenido vaivenes, no debe llamarnos a engaño: toda la filosofía política moderna la tiene como presupuesto, aunque la balanza se incline por uno u otro según el filósofo y la época histórica[94]. Las transformaciones históricas del Estado no pueden hacernos perder de vista que, en cada nuevo movimiento cambiante, se va profundizando el abandono del bien común como recto principio del orden de la convivencia y fortaleciendo esa máquina que es el Estado.

En la primera modernidad, la afirmación del Estado garantista implicaba la supremacía del individuo y/o de la sociedad sobre el Estado; es el tiempo de HOBBES, LOCKE, CONSTANT. En la segunda modernidad se afirma cierta primacía del Estado, del *Rechtsstaat* que concede los derechos públicos subjetivos en atención al interés general; es la época de JELLINEK, HOBHOUSE, KELSEN. En la tercera fase de la modernidad, la modernidad débil o postmodernidad, se asiste al asalto de la individualidad bajo el nombre de personalismo y el restablecimiento de la prioridad de los derechos e intereses privados; es el momento de HAYEK, POPPER, HABERMAS. Como nexo entre estos tres despliegues continúa la sombra del ambiguo ROUSSEAU, con la tensión nunca resuelta entre indi-

---

[93] R. VON IHERING, *Der Zweck im Recht* [1877], ed. inglesa, Boston, 1913, cap. VIII, final, especialmente desde § 9 en adelante, pp. 233 y ss. Cfr. J. BENTHAM, *Introduction to the principles of moral and legislation* [1781], Kitchener, 2000, cap. I.

[94] D. NEGRO PAVÓN, *La tradición liberal y el Estado*, *op. cit.*, cap. VIII, IX y X; M. AYUSO, *¿Después del Leviathan?*, cit., pp. 40 y ss.

viduo y soberano, entre sentimiento y moralidad, entre naturaleza y sociedad, entre autonomía individual y autonomía colectiva [95]; en suma la democracia imposible aunque actúe como utopía regulativa [96].

I) La política como técnica

En todas sus fases, la modernidad, que vive del arte de la separación, no puede conciliar sino precariamente unos extremos de la relación política que ha dividido para no volver a unirlos.

La teoría del orden artificial y virtual-estatal, por eso mismo, concibe a la política como una técnica, rompiendo con la visión del orden natural católico. Quiero decir que si en la visión católica del orden natural hay una continuidad entre los principios del orden y su realización, entre la teoría y la praxis, en la perspectiva moderna la ruptura entre teoría y práctica convierte a la política en un arte de suturas, en la habilidad de componer la acción política de un modo puramente instrumental. El saber político se separa de la acción política, como ya había advertido LOCKE: «La política incluye dos partes bien diferentes entre sí. La una contiene el origen de las sociedades, y la aparición y extensión del poder político; la otra, el arte de gobernar a los hombres en sociedad» [97].

La filosofía, como saber teórico de la política es una parte diferente del arte de gobierno, de modo que éste puede erigirse en técnica autónoma aislada de la teoría, tanto como esta teoría puede especular e imaginar razones fundantes del poder independientes del gobierno posible. De un lado encontramos la legitimidad o fundamento teórico del gobierno, del otro situamos a la legalidad (constitucionalismo) como práctica artística del encarrilamiento de los hombres asociados. Sólo así, separando y dividiendo la experiencia y la vida humanas, y el saber de lo humano y lo divino, la política es la técnica de la libertad humana, libertad negativa al fin, porque la libertad moderna no reconoce entes ni fines, únicamente una miríada de sujetos con una heterogeneidad de objetivos o metas que son indiferentes a la política, que sólo está para servirles.

---

[95] D. NEGRO PAVÓN, «Rousseau y los orígenes de la política del consenso», en *Revista de Estudios Políticos* (Madrid), núm. 8 (1979), pp. 63-114.

[96] M. AYUSO, *¿Después del Leviathan?*, cit., pp. 198 y ss.

[97] J. LOCKE, *Some thoughts concerning reading and study for a Gentleman,* en A. COLLINS (ed.), *A collection of several pieces of Mr. John Locke*, London, 1739, p. 76.

De acuerdo con la concepción artificial y virtual del orden, la política es una técnica, es decir, una actividad que conduce a la organización exterior del Estado como espacio de paz, como territorio que limita y contiene la fuerza y libera el desarrollo de la autoconciencia, de la subjetividad, de la autonomía y/o de los derechos humanos. En este sentido, la política concebida en tanto que técnica, supone la primacía de los medios sobre los fines que se entienden intrínsecamente heterogéneos, la autonomía de la razón y de la voluntad, y en consecuencia, el voluntarismo político (como falso realismo) y el positivismo jurídico, es decir, el Estado como hacedor de la organización política y como legislador supremo[98].

Pues bien, la filosofía política moderna, rehusando el concepto de comunidad —que conviene a la filosofía clásica— define a la sociedad política como Estado. Es decir, dando vuelta las palabras de CALDERÓN BOUCHET, el Estado es la organización artificial de individuos libres e iguales por naturaleza, unidos virtualmente por un contrato de asociación, que se propone la defensa de los derechos individuales por el establecimiento de un poder emanado del consenso popular.

4. CONCLUSIONES. ACERCA DE LAS POSIBILIDADES DE LA UNA POLÍTICA CATÓLICA

En el recorrido de este trabajo busqué confrontar el orden natural católico al orden artificial-virtual estatal, tomando los aspectos que me parecieron más importantes aunque en modo alguno intenté agotarlos. Permítaseme al concluir retomar el propósito que expuse al comienzo.

Cuando el consenso moderno ha demostrado su inutilidad para fundar un orden justo de la convivencia, es tiempo de buscar en otro lado la inspiración de las soluciones. De lo que se trata es de actualizar las propuestas y elaboraciones del iusnaturalismo católico clásico, a través del estudio enriquecido del magisterio perenne, volviéndolo apropiado a la comprensión de los problemas actuales y guía o método prudente que nos aproxime a las soluciones particulares. Actualizar quiere decir volver a dar vigor y enriquecer algo existente, que en el caso de iusnaturalismo católico es la doctrina de SANTO TOMÁS, que el Magisterio pontificio y la Tradición hicieran propios y señalan permanentemente como el tesoro de la sabiduría católica. Actualizar no es inventar algo nuevo, tampoco

[98] Que ha considerado M. AYUSO, *De la ley a la ley*, Madrid, 2001, caps. 3 y 4.

abandonar lo viejo o tradicional; actualizar es recuperar lo de siempre para comprender y enfrentar los problemas de nuestras sociedades.

Ahora bien, ¿es ello posible?, es decir, en este mundo (pos)moderno cotidiano, actual, ¿vemos la posibilidad de revitalizar el derecho natural católico como principio y criterio de la convivencia política? ¿Se puede restaurar la idea de una justicia universal, servidora del bien público —se preguntaba VILLEY en los sesenta— sobre la base de los derechos subjetivos modernos? [99]. Permítaseme decirlo con las palabras de Miguel AYUSO, cuyo castizo e inquisitivo estilo evoca la voz y el preguntar agudo de su maestro ELÍAS DE TEJADA: «¿Se logrará en la actual coyuntura reatar el hilo de la tradición o se continuará, en el designio eterno del moderantismo, elevando tronos a las premisas y cadalsos a las consecuencias?» [100].

La conclusión, aun escéptica, no carece de valor, al menos en tono de advertencia a los cómplices de la crisis y llamada de atención a los desprevenidos. ¿Cómo retomaremos la preciosa veta de la tradición, insiste AYUSO, cuando los católicos en lo teórico hemos abandonado la metafísica tomista en aras del personalismo; cuando en lo jurídico no somos capaces de afirmar el derecho natural frente al legalismo y el judicialismo; y cuando, en lo político, seguimos atrapados en las redes del liberalismo y somos incapaces de reconocer la exigencia racional de un Estado católico? Dicho de otro modo: si los católicos no somos capaces de desentendernos del personalismo, del legalismo y del liberalismo, que a los anteriores prohijó, únicamente queda el consolarnos en la triste y posmoderna idea de un derecho natural convertido en «conciencia crítica de las instituciones jurídicas», como plantea SPAEMANN [101].

Este conformismo, sin embargo, aunque se diga crítico, no se corresponde a una verdadera actitud católica en la vida política. No podemos resignarnos a un derecho natural sin sustento divino, a un derecho natural «agudo» pero inerme, a una ley natural parida por la voluntad de hombres enemistados, a sabiendas de la advertencia de Pío IX: «Es un hecho que cuando la religión queda desterrada de un Estado y se rechaza la doctrina y la autoridad de la revelación divina, la misma noción verdadera de la justicia y del derecho humano se oscurece y se pierde, y la fuerza material ocupa el puesto de la justicia verdadera y del legítimo derecho» [102].

---

[99] M. VILLEY, *Los fundadores...*, cit., p. 59.

[100] M. AYUSO, «Las aporías presentes del derecho natural...», *loc. cit.*, p. 572.

[101] R. SPAEMANN, «La actualidad del derecho natural», en *Crítica de las utopías políticas*, Pamplona, 1980, p. 340.

[102] Pío IX, *Quanta cura*, 1864, § 4 [Denzinger § 1691].

En nuestras sociedades (pos)modernas ya no es concebible algo común (ni siquiera un interés, aún menos un bien) que pueda ser perseguido por una agencia colectiva o estatal, del mismo modo que el propio Estado ha perdido capacidad o poder para armonizar compulsivamente las pasiones e intereses individuales. Entrado el siglo XXI la crisis del aparato estatal desviste la bancarrota de la teoría social mecanicista dominante desde el siglo XVII, exhibiendo una anarquía social preñada de nihilismo que ninguna fuerza puede reorientar o recomponer.

Contra el orden natural, la revolución ha hecho un trabajo de demolición que ha entrado ya en su sexto siglo. Del mismo modo que el iusnaturalismo racionalista no es más que una farsa para acabar con el derecho natural católico y consagrar la ley estatal; así también la Reforma y sus secuelas que en nombre de la fe hicieron el llamado a la subjetividad del creyente, han concluido en la liberación de las conciencias de toda fe y de todo Dios. Ésta es la obra de la revolución, que hoy parece haber llegado a la raíz misma de una vida digna, a la destrucción de los vestigios de toda «relación del hombre con Dios», y esta «ruptura afecta toda nuestra realidad en su doble dimensión: personal y social. El desencuentro espiritual con un orden de convivencia sano —escribe Calderón Bouchet— es consecuencia de una crisis de fe, de asentimiento religioso» [103].

¿No será, entonces, el momento de recuperar la tradición perdida? Lo ha percibido no mucho ha BENEDICTO XVI, cuando denunció que «el método que nos permite conocer cada vez más a fondo las estructuras racionales de la materia nos hace cada vez menos capaces de ver la fuente de esta racionalidad, la Razón creadora. La capacidad de ver las leyes del ser material nos incapacita para ver el mensaje ético contenido en el ser, un mensaje que la tradición ha llamado *lex naturalis*, ley moral natural» [104]. En la crisis, en la enfermedad, pareciera ocultarse el remedio.

La del Pontífice es una invitación que no puede despreciarse. Si se recuperara desde la metafísica el concepto católico de la ley natural, queda abierto el camino, en sede de la filosofía política, al restablecimiento del bien común, como concepto unitivo de la pluralidad social; mejor aún, como principio ordenador de la comunidad política en su

---

[103] R. CALDERÓN BOUCHET, *Nacionalismo y revolución (en Francia, Italia y España)*, Buenos Aires, 1983, p. 172.

[104] *Discurso a los participantes en un congreso sobre ley moral natural,* 12 de febrero de 2007.

plural constitución y criterio del recto ejercicio del poder, como la regla de gobierno conforme al orden natural de la política [105].

Cierto es que se trata, primero, de una tarea intelectual, pero no menos que tras el restablecimiento del recto saber viene la faena práctica de la instauración de un orden político justo. Uno y otro son trabajos que claman por el auxilio divino, ya que sin la gracia santificante, sin la generosa asistencia de Dios, nada recto y justo es posible. Pues si bien es cierto «que la vida sobrenatural o divina no infunde en nosotros forma nueva a los procedimientos que son de índole política, pero sí los robustece y eleva —explicaba el PADRE LIRA— hasta las alturas que ningún hombre, por sí solo, podría elevarse jamás» [106].

Para que el católico fortalezca su vocación política de servicio al bien común debe solicitar el divino socorro de la gracia y, fortalecido y empinado por la asistencia sobrenatural, dedicarse con entendimiento y sabiduría a recuperar los fundamentos últimos y naturales del recto orden político; y con ciencia y fortaleza a reinstalarlo. Lo contrario es imaginar que un día cualquiera, espontáneamente, todo volverá a su cauce; o, aún peor, no esperar más nada y renunciar a la caridad política [107]. Ni un *deus ex machina*, ni derrotismo católico. ¡Oración y acción!

[105] D. CASTELLANO, *L'ordine della politica*, *op. cit.*, p. 171; M. AYUSO, *¿Después del Leviathan?*, cit., 149 y ss.

[106] O. LIRA PÉREZ, *El orden político,* Santiago de Chile, 1985, p. 23. Cfr. *Suma teológica,* I, q. 1, a. 8. ad. 2: *gratia non tollit natura sed perficit eam.*

[107] Cfr. M. AYUSO, *La política, oficio del alma,* Buenos Aires, 2007, la primera parte.